

**ENTRE LE CONTEXTE OUBLIÉ
ET L'HÉGÉMONISATION DU « FAIT JUIF » :
QUELQUES RÉFLEXIONS
À PARTIR DU NARRATIF SIONISTE**

Emanuela TREVISAN-SEMI
Université de Venise, Italie

La femme écrivain israélienne Ronit Matalon, issue d'une famille originaire d'Égypte, a écrit :

Il me semble que l'un des biens les plus précieux que les gens de la génération levantine ont apporté est la conscience de la relativité culturelle qui était ancrée en eux, non pas comme une idéologie déclarée, mais comme partie organique de leur mode de vie et de leur nature, tout comme la couleur des yeux et le ton de la voix. (Ils ont apporté) cette conscience qu'une identité est quelque chose de relatif et non pas total, qu'elle ne peut être « hors contexte », qu'elle est en relation de réciprocité permanente avec l'environnement et la société, qu'elle change ou bien qu'elle a la capacité de se transformer. Cette conscience était en confrontation, voire en opposition, avec le narratif sioniste, qui a prôné une seule identité nationale, nouvelle, enracinée¹.

Dans le narratif du sionisme la question de la *shelilut ha-golah*, la négation de la diaspora, a été posée comme question centrale dans la construction d'une nouvelle identité, comme l'a bien démontré Gabriel Piterberg². Dans le discours sioniste, l'histoire diasporique devait être effacée pour faire place à la *vraie* histoire, celle qui avait lieu en Eretz Israël. Mais si ce discours concernait autant les juifs ashkénazes que les

¹ R. Matalon, *Lire et écrire (Qro u-khtov)*, Tel Aviv, Sifriat Poalim, 2001, p. 54, cité et traduit par R. Cohen Muller, « À la recherche du Levant perdu, des écrivains d'Israël racontent l'Égypte », *Yod*, 14 (2009), pp. 139-154 : p. 150.

² G. Piterberg, *The Returns to Zionism*, London and New York, Verso, 2008.

*mizrahim*³ ou les levantins, d'après le terme utilisé par Ronit Matalon, on peut remarquer que dans la réalité cela a concerné d'une façon plus relevante les *mizrahim*, ceux qui avaient ancré en eux la conscience de la relativité culturelle ou, dans d'autres termes, de l'hybridité et qui en ont été dépossédés brutalement.

Dans le domaine littéraire ce processus de négation et d'effacement de l'histoire et de la culture diasporique est encore plus évident. Un récent article de Lital Levy⁴ souligne que, si la géographie de la littérature israélienne comprend l'Europe, elle ne comprend pas Bagdad, c'est-à-dire le monde culturel et littéraire de l'Irak, dans lequel se sont pourtant formés des écrivains comme Sami Michael, Eli Amir, Shimon Ballas et beaucoup d'autres. Ces écrivains sont effectivement les produits du milieu littéraire et culturel de la Bagdad dans laquelle ils sont nés. Lital Levy pense que le moment est venu d'analyser tout le corpus qui les a influencés et qui résonne dans la production littéraire *mizrahi*. Elle appelle à œuvrer pour qu'une histoire nouvelle puisse rendre l'écriture juive davantage intelligible en intégrant les écrivains non européens et en retrouvant les connexions régionales, culturelles, linguistiques, qui se sont perdues en traversant les frontières (p. 130). Il s'agit donc de réintégrer les *mizrahim* dans leur contexte socioculturel et historique d'origine, à tous les niveaux.

Mes réflexions ici concernent la question de la difficulté d'une recherche sur des communautés juives qui ne tiendrait pas suffisamment compte de leur environnement socio-culturel passé. Ce qui pourrait sembler une banalité ne l'est pas pour autant eu égard au nombre de travaux qui ne prennent que peu en compte l'histoire antérieure, la diasporisation, les appartenances multiples la porosité des cultures qui caractérisent la communauté/*edah*, tout particulièrement si celle-ci est originaire d'Asie ou d'Afrique. La méconnaissance de cette donnée est très significative en Israël, en raison du discours sioniste sur la négation de la diaspora qui influence aussi les travaux scientifiques. Ella Shohat dans son célèbre article « The Invention of the Mizrahim »⁵ écrivait que l'histoire sioniste mettait en danger la culture synchrétique des juifs, celle

³ Le terme *mizrahim* signifie "orientales" et c'est un terme utilisé en Israël pour nommer les juifs issus des pays arabes, d'Afrique, d'Inde. Pour l'invention de ce terme voir E. Shohat, "The Invention of the Mizrahim", *Journal of Palestine Studies*, 29/1 (1999), pp. 5-20 et Y. Shenhav, *The Arab Jews*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

⁴ L. Levy, « Reorienting Hebrew Literary History, the View from the East », *Prooftexts*, 29 (2009), pp. 127-172.

⁵ E. Shohat, « The Invention of the Mizrahim », pp. 5-20.

avec trait d'union, en raison du fait que le deuxième côté du trait d'union était considéré comme non pertinent. Le fait de catégoriser d'une façon unilatérale les juifs en les définissant plus proches les uns des autres que des sociétés dans lesquelles ils avaient vécu risquait de démanteler leur identité, et spécialement quand il s'agissait des juifs issus du contexte arabo-musulman, étant donné la place donnée à l'«arabe», l'ennemi présumé⁶.

Des considérations à partir de ma dernière recherche sur les juifs du Maroc chercheront à démontrer les difficultés à concevoir une histoire plus contextualisée, surtout dans un contexte arabo-musulman.

Je veux me focaliser ici sur une réflexion autour de deux points liés entre eux : le premier concerne les démarches de négation et d'effacement de la culture d'origine des *mizrahim* comme résultat de l'idéologie et de la politique sioniste pratiquée en Israël et le deuxième, celui de l'hégémonisation du fait juif qui est une conséquence ou une dérive du processus de négation du contexte socio-culturel d'origine.

Je veux commencer par la citation d'un extrait d'entretien fait en Israël (avril 2008) lors d'une recherche menée avec Hanane Sekkat Hatimi⁷ (Professeur à l'Université de Fès) et commencée en 2005, qui concerne les représentations qu'on se fait au Maroc, et à Meknès en particulier, des juifs marocains et des juifs qui y ont vécu il y a deux ou trois générations, dans un contexte qui se caractérise aujourd'hui par leur presque absence (entre 3 000 et 5 000 personnes dans l'ensemble du Maroc, et moins de 80 à Meknès). Mon interlocutrice est une femme peintre, Elisheva Shetrit, qui a quitté le Maroc à 5 ans en 1954. Son récit, qui peut être considéré comme exemplaire, est riche de significations que je commenterai par la suite :

Elisheva Shetrit : En 1990, j'ai fait (en Israël) une expo de mes peintures (sur les coutumes des juifs marocains) et il y avait un représentant du gouvernement marocain... Et il me disait ça, c'est marocain, ça, c'est marocain et moi j'ai dit : «mais qu'est-ce que vous me dites ?» moi je croyais que je faisais des peintures sur le judaïsme marocain et maintenant vous me dites que chaque chose, c'est marocain, c'est musulman... Ç'a été pour moi une très grande révélation, ça veut dire que... C'est sûr, qu'il y a eu de l'influence... Mais je pense qu'au fond, les juifs ont emprunté beaucoup, beaucoup, mais beaucoup, de leurs traditions aux

⁶ Ibid., pp. 6-7.

⁷ Voir E. Trevisan Semi et H. Sekkat Hatimi, *Mémoire et représentations des juifs au Maroc : Les voisins absents de Meknès*, Paris, Publisud, 2011.

musulmans. Le petit dîner des enfants qu'on faisait pour Pâque, le petit pain, nous, on le faisait dans la semaine de Pâque, les enfants cuisinaient, on leur donnait les choses, les légumes et tout, et lui il m'a dit que pour les musulmans c'est la même chose, on appelle ça, la fête de l'herbe, qu'ils font au printemps. Et le henné, l'exposition du trousseau, les arabes, ils font cela aussi, la préparation de la robe de la mariée, la procession de la mariée, les musulmans aussi les font, moi j'ai fait les tableaux d'après des documents et des comptes-rendus de la famille et j'étais très étonnée. Quand on a un garçon qui naît, on fait un trait sur le mur avec un couteau pour éviter les *shedim*, pour qu'ils s'arrêtent là, et, eux aussi le font, pour moi, c'était juif, quand on fête le *yom uledet* à 5 ans, une fête d'anniversaire spéciale (au Maroc on le fêtait à 1 an, 5 ans, 13 ans et seulement les garçons), on les marie (chez nous, on les marie avec la Torah mais eux aussi m'ont dit qu'ils font ça)...

Cet extrait nous montre comment l'un des principes fondateurs du sionisme, celui de la négation de la diaspora (*shlilut ha-golah*) peut contribuer à effacer le contexte socio-culturel d'origine. Si le phénomène peut être noté également pour ce qui est des communautés ashkénazes, il est nettement plus important et significatif dans les cas des *mizrahim* en Israël. En effet, la coupure opérée d'avec le monde arabe dont ils sont originaires a été bien plus nette que celle d'avec l'univers européen, avec lequel on a toujours conservé de nombreux liens : on y fait des allers-retours, on en reçoit des livres et divers produits, on en étudie l'histoire, bref on maintient ouverts les flux de communication. Ce qui n'arrive pas avec le monde arabe : en effet avec la plupart des pays arabes, toutes les relations ont été coupées, ou seulement reprises partiellement, après des décennies d'interruption, dans certains pays comme le Maroc, la Tunisie ou l'Égypte. Des immigrés arrivés enfants, comme Elisheva Shetrit, ont grandi, nourris par un récit qui, non seulement niait en général la *golah*, toutes diasporas confondues, mais encore le faisait avec plus de détermination pour toutes les diasporas issues de pays arabes, dont la culture et la langue devenaient objets de mépris. On sait très bien la place que l'histoire de ces diasporas occupe dans les manuels israéliens : quelques pages. Si on ne réserve que quelques pages à l'histoire des communautés d'Orient ou d'Afrique du Nord, le monde dont elles ont fait partie n'existe, quant à lui, même pas.

L'on pourrait croire que le récit de cette femme peintre est le produit d'un certain milieu et reste un cas isolé. Or, dans les articles scientifiques qui traitent des questions des *mizrahim*, en Israël, on retrouve de nombreux exemples d'un discours qui révèle une attitude marquée par l'oubli complet de l'histoire des juifs de pays arabes, précédant l'arrivée en Israël et des travaux faits par des chercheurs arabes dans leurs pays

d'origine. Dans un récent article Nissim Leon⁸, après avoir fait le point sur l'état des lieux de ce sujet, remarque qu'en réalité, les spécialistes, pour expliquer le «traditionalisme» des *mizrahim* n'ont, en général, jamais fait attention à une particularité des juifs *mizrahim*, c'est-à-dire au fait qu'ils ont vécu pendant des siècles dans les pays arabes et donc à l'influence de ce milieu sur leur attitude «traditionaliste». Derek Penslar⁹, en analysant deux essais des sociologues israéliens (de Kimmerling et de Shafir et Peled) souligne qu'un des défauts, dû à son avis à une approche historique qui ne s'étend pas au-delà de la Palestine et du XX^e siècle, est d'avoir négligé la continuité qu'on observe entre les sociétés de la diaspora et la société israélienne après 1948. Il écrit que «les études sur la société israélienne doivent dépasser leur étroitesse de vue, sans tomber dans le piège de l'idéologie sioniste qui consiste à faire croire que l'essence de la société et de la culture juives reste immuable, quels que soient les lieux ou l'époque». Bref le discours idéologique de la négation de la *golah* s'est transformé en discours scientifique.

D'où l'étonnement chez cette femme à la découverte que certaines de ces pratiques étaient partagées, qu'elles n'étaient pas le patrimoine exclusif des juifs et, en outre, qu'elles pouvaient provenir des «ennemis», des arabo-musulmans. Son récit illustre comment l'on peut concevoir les pratiques juives comme si elles étaient construites dans un vide culturel total, comment une construction identitaire dans laquelle il n'y a pas de place pour l'autre, avec lequel on a cependant vécu des siècles, peut être remise en cause. C'est grâce à l'intrusion d'un représentant du Maroc que mon interlocutrice s'interroge sur le récit officiel. Pendant l'entretien, Elisheva ajoute : «Chez nous, on dit qu'on habitait dans des quartiers différents, nous, dans le *mellah*, eux, dans la *medinah* et qu'il n'y avait pas des rapports mais alors comment c'est possible d'avoir eu tant de pratiques en commun?»

Dans ce questionnement sur le récit officiel, la seule composante qui pouvait, à la limite, être acceptée auparavant, comme faisant partie de l'identité juive marocaine et qu'il fallait cacher aux ashkénazes, c'est à dire l'«influence» arabo-musulmane, acquiert un statut plus important dans le discours de mon interlocutrice, pour devenir un «partage».

⁸ N. Leon, «The Secular Origins of Mizrahi Traditionalism», *Israel Studies*, (Fall 2008), pp. 22-42 : p. 33.

⁹ S. Sand, D. Penslar, A. Shlaim, *Israël face à son passé*, Paris, Les éditions Arkhê, 2010, p. 152.

Dans le récit que j'ai cité, un autre aspect mérite d'être pris en compte : celui de la recherche d'une sorte de « pureté » juive des origines. Je cite un autre extrait de l'entretien :

Et moi alors, j'ai une théorie, quand je trouve une coutume qui est chez les juifs ashkénazes et aussi chez les juifs sépharades cela veut dire que c'est « juif », et quand il y a une coutume que je retrouve seulement chez les juifs ashkénazes, cela veut dire que ça vient de l'autre côté et la même chose pour les sépharades, par exemple, pour *Pourim* au Maroc, on ne se déguisait pas, jamais, tandis que en Europe on se déguisait, et c'est proche du carnaval chrétien... (*et donc ce n'est pas juif*) par contre le *henné* c'était seulement chez les juifs au Maroc, en Afrique du Nord et pas chez les ashkénazes (*et donc ce n'est pas juif*).

En cherchant à retrouver ce qui est « vraiment » et « authentiquement » juif pour le distinguer de ce qui « vient de l'autre côté » et donc ne l'est pas, à faire le tri entre ce qui est le résultat d'une contamination et ce qui ne l'est pas, et donc en œuvrant dans la comparaison entre pratiques ashkénazes et sépharades pour isoler les pratiques juives non contaminées, on se met à nier les hybridités, les transformations, les changements qui ont nourri le fait juif tout au long des siècles. Il s'agit d'une sorte d'essentialisation de la culture juive que l'on conçoit comme si elle avait été fixée une fois pour toutes, en un lieu et un temps précis et n'était pas le résultat de « contaminations » continues. Un phénomène qui s'est accentué dans le contexte israélien, mais qui existe aussi ailleurs, et en particulier dans les contextes diasporiques.

En effet il s'agit d'un phénomène que l'on retrouve aussi dans d'autres contextes religieux en situation diasporique. Des pratiques apparaissent être « influencées » par le contexte culturel de provenance au moment où il y a un contact avec d'autres qui appartiennent à la même religion et qui se regroupent dans des lieux différents. Étant donné que ces pratiques ne sont ni connues ni pratiquées par les correligionnaires retrouvés dans le nouvel endroit, elles portent la personne concernée à un questionnement par rapport à l'orthodoxie et à la « pureté » des pratiques suivies. Steven Vertovec¹⁰ mentionne le cas d'une femme musulmane de Trinidad qui, confrontée à une situation diasporique, utilisait internet pour comprendre

¹⁰ S. Vertovec, « Religion and Diaspora », in *New Approaches to the Study of Religion*, P. Antes, A. W. Geertz, R. Warne (eds.), Berlin and New York, Verlag de Gruyter, 2004, pp. 275-304.

si des pratiques musulmanes qu'elle faisait depuis toujours étaient ou n'étaient pas conformes à l'orthodoxie musulmane.

Avraham Burg dans son livre *Vaincre Hitler*¹¹ avait fait une remarque à propos des livres sur la Shoah qu'on trouve sur un rayon particulier des librairies, tandis que les livres sur la Deuxième Guerre mondiale et le nazisme sont sur un autre. Il écrit qu'en mettant les livres sur la Shoah avec l'histoire juive et ceux sur le nazisme avec l'histoire allemande, on opère une séparation arbitraire à l'intérieur d'un même événement historique, commun aux uns et aux autres, avec le résultat de les intégrer à des histoires différentes et à des traditions historiographiques différentes. L'idée d'étudier l'histoire juive comme une histoire à part, séparée de l'histoire générale, ajoute-t-il, entre en résonance avec l'idée du peuple élu qui pense mériter une histoire à part, en perpétuant par là sa séparation « éternelle » d'avec la famille des nations.

Dans l'extrait de l'entretien présenté, on retrouve le même processus : en cherchant à séparer les pratiques purement juives des autres, en cherchant à les différencier des pratiques issues d'un milieu commun, on finit par se construire une représentation de l'histoire totalement séparée, une histoire à côté, et comme dit Burg, une histoire séparée de celle de la famille des nations.

Nancy Green¹² a bien insisté sur la nécessité méthodologique dans toute étude sur les migrations de l'approche comparative. Elle pose la question de savoir « qui ressemble le plus à qui » par exemple entre un Italo-Américain et un Italo-Français, ou encore un Italo-Américain et un juif américain. On pourrait d'ailleurs compliquer encore le tableau en y ajoutant un juif américain d'origine marocaine et un musulman américain d'origine marocaine ou un juif américain d'origine polonaise et un chrétien américain d'origine polonaise¹³. Nancy Green explique que, pour répondre à la question, il faut tenir compte des poids respectifs du passé et du présent dans le vécu migratoire et que les réponses changent selon la constante choisie (pays d'origine, pays d'arrivée) et les variables examinées. Pour évaluer une spécificité, il faut considérer le passé comme le présent et, surtout, les histoires croisées sans oublier de les comparer.

En ce qui concerne mon deuxième point, celui qui concerne le risque d'assurer l'hégémonie du fait juif, en le surévaluant par rapport au

¹¹ A. Burg, *Vaincre Hitler*, Paris, Fayard, 2008.

¹² N. Green, *Repenser les migrations*, Paris, PUF, 2002.

¹³ Ibid, p. 33.

contexte, en l'isolant et en le soustrayant du milieu dont il émerge et en finissant, encore une fois, par effacer son contexte d'origine, un entretien mené au Maroc en 2007¹⁴ avec Abdelhamd Lofti, ancien président de l'Université de Mekhnès, est révélateur de tous les enjeux que la question peut faire ressortir :

Lofti : Il y a parfois des sentiments négatifs vis à vis du fait que beaucoup de juifs marocains d'origine, et d'autres, sont en train de se réapproprier l'histoire du Maroc. Oui, c'est leur histoire mais c'est aussi la nôtre, on ne reconnaît pas toujours le droit de dire de n'importe quoi, c'est juif car après, cela ne devient que juif, car il n'y a pas toujours de la part de ceux qui écrivent sur le patrimoine de la culture juive au Maroc cette attention... Un travail qui se fait sur Sefrou ou sur le *mellah* de Tlemcen, c'est aussi l'histoire de la ville dans le pays... Il y a une sorte de sentiment d'hégémonisme qui est inacceptable, parce que ça me renvoie vers les confluences qu'il y avait... Et puisque Israël et les intellectuels juifs à travers le monde sont beaucoup plus dynamiques et visibles (*que les marocains musulmans*), il y a ce sentiment qu'il y a un hégémonisme culturel qui te dépossède, si vous prenez 100 chercheurs qui travaillent sur les juifs et sur le Maroc, vous trouverez peut-être un chercheur marocain... Et quand les Marocains écrivaient en français, c'était visible immédiatement pour un grand public, maintenant qu'on écrit en arabe...

Dans l'extrait cité, il s'agit de sentiments de dépossession face à un hégémonisme culturel qui tend à effacer la culture marocaine non juive. Il s'agit du même phénomène que plus haut, mais, cette fois-ci, vu par l'« autre ». Dans l'entretien, Lofti remarque que les historiens marocains d'origine juive ont tendance à isoler un « fait » juif, que ce soit un événement, un lieu ou une tradition, et à le présenter à l'intérieur d'une narration juive, comme un fait « purement juif » surgi dans un vide culturel et historique, privé de son contexte, privé de « confluences », pour utiliser le même terme que Abdelhamd Lofti et donc de la sorte à le surévaluer.

Pour les Arabes musulmans cette façon de se représenter une histoire qui ne peut être que le résultat des dynamiques dans lesquelles les uns et les autres se sont confrontés (même s'il s'agit de l'histoire de minorités dans un contexte de pouvoir asymétrique comme l'a été celui des communautés juives en terre d'Islam) est vécue comme une dépossession.

Si l'on considère la dernière remarque mentionnée dans l'entretien, celle qui concerne l'aspect quantitatif du nombre de chercheurs juifs par

¹⁴ Entretien mené avec Hanan Sekkat Hatimi.

rapport au nombre plus faible de chercheurs arabes et la question de la langue (arabe) utilisée pour la publication, on comprend mieux le sentiment de malaise de cet intellectuel marocain vis-à-vis de la question de la dépossession et de l'hégémonisation d'un patrimoine commun.

Si, d'un côté, le sionisme a contribué au phénomène de la négation du passé diasporique tout court, pour reconstruire une représentation de l'histoire qui renvoyait directement aux temps et à la langue bibliques, en méprisant et en cherchant à oublier les langues de contact (du *yiddish* au judéo-arabe) qui auraient pu suggérer des relations, des hybridités, des partages, bref une histoire diasporique construite dans des contextes différents, de l'autre, la suprématie et l'hégémonie de la culture occidentale dans sa version ashkénaze n'ont fait qu'augmenter la portée de cette démarche en poussant les *mizrahim* à creuser un fossé de plus en plus profond avec leur passé. En effet ce sont ces diasporas issues des pays arabo-musulmans, les *mizrahim*, qui ont subi les conséquences les plus graves dans ce processus d'oubli et de négation, étant donné qu'elles ont été les premières à être dépossédées de leur culture et de leur histoire. Ce qui est connu comme la symbiose arabo-musulmane au Maroc devient un terme vide pour les deuxième et troisième générations nées en Israël tandis que les Marocains dénoncent le processus d'hégémonisation d'une partie de leur héritage.

D'ailleurs il faut remarquer que d'une façon spéculaire, on retrouve le même phénomène, mais inversé, parmi les juifs restés au Maroc, où l'on préfère afficher une identité plus «marocaine» que «juive» et cela montre le changement qu'il y a eu par rapport à l'histoire antérieure quand c'était le côté juif de son identité qui primait. Dans un récent travail sur la formation de l'identité contemporaine juive marocaine et le musée juif de Casablanca¹⁵, Sophie Wagenhofer montre bien comment dans le choix des objets exposés dans ce musée, le seul de ce genre au Maroc, ce qui a été mis en valeur c'est surtout la partie qui montre les liens de la communauté juive avec l'héritage marocain plus qu'avec le monde juif en général et donc on y retrouve beaucoup de bijoux, de *hamza*, des livres en judéo-arabe. Une façon aussi de marquer, selon l'auteur de cette recherche, la distance du monde juif d'Occident.

¹⁵ S. Wagenhofer, «The Museum of Moroccan Judaism in Casablanca: Formation and Reflection of Contemporary Moroccan-Jewish Identity», in M. Waligorska and S. Wagenhofer (eds.), *Representations of Jewishness at the Turn of the 21st Century*, Florence, EUI Working paper series 2010, pp. 73-86.

